

『続日本紀』の宗教

寺川眞知夫

はじめに

『続日本紀』は名のとおり『日本書紀』を承けた歴史書であり、特別の宗教的意図にもとづいて編纂されてはいない。続紀の宗教については宗教関係記事の表現によつてみるほかない。細部の問題を承知の上で続紀の宗教関係記事の性格を概観すると、『日本書紀』はいうにおよばず、六国史の最後の『三代実録』に比較しても、内容も表現も乏しい。すくなくとも民衆の宗教活動について触れることは少ない。それらの記事は民衆のなかに国家の意向に反する活動のあるとき、事実と認識された事柄を概括的に示すばかりである。

いまでもなく、続紀の扱った時代は『日本靈異記』が取りあげる説話群が総体として扱った時代の中に入る。したがつて『靈異記』の所収説話が扱った人物や事件も少なからずみえるにみかわらず、そうした説話的伝承がみえることはもちろん詳細に叙述することも稀である。『靈異記』と続紀の平行する関係を押さえたいのでの纏まった研究はすでに小泉道氏にある。氏『靈異記』の説話との対比において続紀の記事について全体

的な概観と細部の表現についての検討とをおこない、記事の量や用語等にふれながら続紀の宗教関係記事に言及し、聖武孝謙朝から光仁桓武朝にかけて仏教と陰陽道のウェイトの掛け方に交替現象がみられるとされる。重要な指摘であるが、後に言及するように問題がないわけではない。

ここでは神祇祭祀・民間信仰、儒教、陰陽道・讖緯思想、仏教の四点について概観し、『靈異記』も視野に入れてみてゆきたい。

(一) 神祇祭祀および民間信仰

神祇祭祀についていうと、朝廷もしくは国家の関心事についての神祇祭祀を中心にして記述されている。当然、民間信仰的な神祇祭祀はその埒外になる。神祇祭祀の内容についても『三代実録』では祭祀の目的とともに告文の内容も記録するが、続紀では旱災などからの救済を願うために祈願がなされた事実をあげるにとどめる。また、民間信仰についても、制限すべき事実として記される。たとえば、外来の神であるが、『靈異記』中巻第五縁にも取りあげる漢神の祭祀の禁断(延暦十年九月十六

日)などはその類である。

さて祭儀記事でもっとも多いのは旱のときの祈雨の記事である。古代にかぎらず、国家にとつて国民の食料の確保は重大な関心事である。食料生産は大きく水に支配される。早にたいしては現代でもなお貯水量を増やすか井戸を掘ることしか方法はなく、自由に雨を降らせるには至っていない。古代においては、効果のほどはともかく、現代にもなおおこなわれている雨乞以外に有効な手だてはなかったわけで、神助を祈願することが、統紀の神祇の祭儀記事の多くを占めることになる。これは全ての時代に亘る。

幣帛を諸社に奉り、以て雨を祈る。

(慶雲二年六月二十六日)

使を差して雨を伊勢神宮及び七道の名神に祈るべし。

(延暦七年五月二日)

といった記事である。後の例のように、その夕方から雨が降り、以後も適度な雨を得た例もあるが、雨を得ないことが多かった。しかし、他に天皇の徳、もしくは仏教的呪法、あるいは民間信仰によるほかなかったからには、繰り返しこつた祈りがなされなければならなかった。統紀のおびただしい祈雨の記録は効果のほどはともかく、神祇名山大川の、祈雨の対象としての位置に揺らぎのなかったことを示す。神祇のなかで、祈雨に効果のある神として早く名の出たのは芳野水分峯神(文武二年四月二十九日条)、山背国乙訓郡火雷神(大宝二年七月八日条)である。丹生河上神(天平宝字七年五月)に黒馬が奉られた記事はやや後れるが、前二者と異なり以後恒例となり、祈雨の記事に

繰返しみえる。もとより、神の祭儀記事は天皇家の神社伊勢神宮⁽²⁾が中心で、奉幣や神異の記録は最も多い。

また神階授与の記録は、天平勝宝元年十二月の勅で大仏建立に功のあつた宇佐八幡神に一品・比咩神に二品が授けられたのが早く、後天平神護二年四月に伊豫国の神四神に神階授与がみえ、さらに延暦元年末から多くなる。天皇を天神の子孫とする思想などに後れ、一体ではないが、神を臣下と扱うのと同じ発想で待遇することであるといえようか。

ところで、祈雨などでは神祇祭儀と仏教儀式が平行する記事も多いが、統紀の記事をみるかぎり両者が調和していたわけではない。寺院との関係で神の怒りを招く事態も起こる。

己卯、西大寺の西塔に震す。之を卜するに近江国志賀郡小野社の木を採りて、塔を構へしに祟を為すと。当郡の戸二烟を充つ。
(宝龜三年四月二十九日)

との記録がそれである。これは神の怒りの発現する伝承の型に属する。早くは「斉明紀」七年五月条に天皇が朝倉宮建設のために朝倉社の木を切り払つたため、神が怒つて御殿を壊し、鬼火を出現させ、大舎人など近侍する者に病死する者を多く出したという伝承にみえる。これを神仏の対立の伝承に利用し展開したのが、「大安寺伽藍縁起并流記資財帳」(天平十九年)にみる子部神社の神の怒りの伝承である。平安時代初期には「類聚国史」(巻第三十四帝王十四天皇不豫・淳和天皇)にも、東寺の塔の用材に東山の稻荷社の社の樹を伐つたために祟が淳和天皇に及び不豫となつたとする伝承がみえる。これは『今昔物語集』第十二巻第一語、国上山への寺院建立を妨害する雷神伝承など

に展開される。

続紀の記事は、時代的には中間に位置する。仏教信仰のために神祇が軽んじられ、神社の社の木を伐るなど、神域を侵したことに對する神社側の反撃のありようを窺わせる。神祇祭祀者と仏教者の対立は書紀の崇仏排仏の争い以後、形を変えつつ続いてきたことを示すものでもある。そこに神は仏を容れることを忌むとする信仰が形成される。これに對応して仏教の側でも神が寺の守護者となることを誓ったとか、仏に救いを求めたとする伝承を形成する。そうして神はあくまで仏教的なものを排除する神と仏に近づく神とに分れる。

続紀のあげる前者の典型は伊勢神宮の対仏教の姿勢にみえる。皇大神宮儀式帳の忌言葉に仏教関係のものがあるのは有名である。続紀の伊勢神宮関係の記事には、

丙子、使を遣して丈六佛像を伊勢大神宮寺に造らしむ。

(天平神護二年六月二十三日)

と、建立の時期は不明ながら、神宮寺が建立され、丈六も造立されたことを伝える記事がある。しかし、これは神や神を祭る者の願いによるのではなく、朝廷の意向によつたのであろう、大神宮寺は神の心に叶わず崇があつたと伝える記事も続く。すなわち、

是の日、常に異なる風雨あつて樹を抜き屋を発く。之をトす。伊勢の月讀神、崇を為すと。是に於て毎年九月、荒祭神に准じて馬を奉る。又荒御玉の命、伊佐奈伎命、伊佐奈美命を官社に入る。又度会郡の神宮寺を飯高郡の度瀬山房に徙す。

(宝龜三年八月六日)

伊勢大神宮寺、先に崇有るが為に他処に遷し建つ。而るに今神郡に近く、其の崇未だ止まず。飯野郡を除くの外、便地に移し造らんとへり。之を許す。

(宝龜十一年二月一日)

とある。こうして、伊勢神宮は仏教・神宮寺の排除に成功する。この対極が、後者の典型たる宇佐八幡神で、その神職は仏教を受け容れ、さらに近づこうとする。

甲戌。八幡神宮に秘錦の冠一頭、金字の最勝王経、法華経各一部。(中略)又、三重の塔一区を造らしむ。

(天平十三年閏三月二十四日)

とあるのが早い。「神宮に」とするから、塔は神宮寺、すなわち「靈異記」下巻第十九縁にみえるいわゆる矢羽田大神寺の始めてあろう。天平勝宝十二年十二月二十七日に宇佐の禰宜尼杜女が東大寺に参拝したときの詔には、「豊前国宇佐郡に坐す広幡の八幡の大神に申し賜へ勅はく、神が天神地祇を率ゑ誘ひて、必ず成し奉らむ。云々」と恐み恐みも申し賜はくと申す」とあるように、八幡神は自ら大仏を応護しようとするといふ。続紀は東大寺境内への鎮座には言及しないが、後、鎮守手向山八幡として鎮座している。このように、両神は国家にかかわる神ながら、仏教との関係では相対する動きをみせたことを記す。

このほか奈良時代から平安時代のはじめにかけて、近畿周辺の神のなかに、仏教によつて神道の身を救われたいと訴え、神宮寺を建立を求める神もあつた。氣比神宮寺・若狹神願寺・多度神宮寺などで、縁起は安世高伝(梁僧祐撰『出三藏記集』第十三卷・大正新脩大藏經)第五十五卷九三頁、梁慧皎撰『高僧伝』

第一卷「大正新脩大藏經」第五十卷三三三―三四頁の神身離脱説話にもついた神身離脱願望傳承を核として形成されていた。³⁾『靈異記』下巻第二十四縁にも神前説経を求めぬモチーフがみえるが、続紀はこうした国家の祭祀に直結しない出来事や傳承は記さなかった。また神に菩薩号を奉つて神を仏教の側に取り込む動きも宇佐八幡宮の場合があった(『延喜式』神名帳・『帝王編年記』欽明天皇三十二年)が、続紀はこれにも触れない。

続紀には仏教関係の記事のほうが多いが、これも国家の行事や政策にかかわる記録であり、仏教においてもその枠を越えて、民間傳承的な要素をもつ神の神前説経や神宮寺建立を求める傳承を取りあげなかったところに続紀編者の宗教的な立場が垣間みえているといえよう。またここにみたいずれの記事も事実を簡潔に記し、説話的な膨らみをもたせることを極力避けた叙述がなされていたが、これは他の記事にも共通する。

(二) 儒教の記事

儒教は宗教として扱うことには問題があるかもしれない。儒教は律令制を支える政治的な基本理念であるが、仏教との接点もないわけではなく、民衆との関係でいうと、孝の理念を徹底させようとする施策にかかわる記述が注意される。続紀では記事に纏まった形ではないが、儒教の理念に基づく表現が張り巡らされている。巻頭の「文武紀」冒頭には、「天皇、天縱寛仁なり」とあり、氷高内親王への禪讓の詔(靈龜元年九月二日)における、内親王の人柄を讃える表現にもみえるほか、諡にも仁が含まれる光仁天皇の人柄については「天皇、寛仁敦厚なり」

(「光仁紀」冒頭)と表現する。あるいは天平九年五月十九日の疫旱に際しての聖武天皇の詔には「朕、不徳をもって、実に茲の災を致せり。寛仁を布き、以つて救民の患を救はむと思ふ」などの表現も含め、儒教の基本的な理念をあらわす「仁」の文字は天皇の人柄のほか統治・行為を讃える表現として散りばめられている。

例にあげるべきかどうか、天平二年正月十六日の大安殿での酒宴が終わり、夕方皇后宮に行幸して宴が繰り返されたが、その席でのくじ引きの短籍に「書くに、仁義禮智信の五字を以て」し、「其の字に随ひて物を賜うたという。単なる記号にしかすぎないが、儒教の基本的理念を表す五文字が日常的に用いられていたことを記す。

もとより「誠」の文字も多用され、「忠」「孝」にも少なからず言及する。『靈異記』は大神高市麻呂を忠臣として顕彰したが、続紀が「忠」と記した人物の一人には、県犬養三千代がいる。天平八年十一月十一日に葛城王等の願出により橘姓が下された勅には、和銅元年十一月二十一日の大嘗祭の宴で、元明天皇は県犬養三千代の「忠誠之至」を誉め、杯に浮かべた橘を賜い、橘宿禰の氏姓を授けられたと記している。

対する不忠者の代表としては藤原広嗣がいる。筑紫府管内諸国百姓等に下された勅では、

逆人藤原広嗣、小来凶悪なり。長りて詐奸を益す。其の父故式部卿、常に除き弃てむと欲すれども、朕能く許さず、掩ひ蔽して今に至れり。比、京の中に在りて、親族を讒ち乱す。故、遠く遷さしめて其れ、心を改むることを冀ふ。

今聞かく、擅に逆乱を為し、人民を擾乱すと。不孝不忠にして、天に違ひ地に背く。神明の弃つる所、朝夕に滅ばむ。云々。
 (天平十二年九月二十九日)

と非難している。また、広嗣が肥前国松浦郡で大将軍東人に斬られた時の記事には、

広嗣の船知駕島より発ち、東風を得て往くこと四ケ日、行きて鳴を見る。船上の人云はく、是耽羅鳴なりと。時に東風猶ほ扇くに、船海中に留りて、肯へて進み行かず。漂蕩ふこと已に一日一夜を経たり。西風卒に起こり、更に船を吹き遣へず。是に広嗣、自ら駅鈴、一口を捧げて云はく、「我、是れ大忠臣なり。神靈我を弃つるか。乞ふ神力に頼りて風波暫く静かならむことを」と。鈴を以て海に投ず。然れども猶風波弥甚し。遂に等保知駕鳴の色都鳴に着く。

(天平十二年十一月五日)

という説話的な伝承も伝えている。ここでは、広嗣は自ら「大忠臣」と主張するが神に受け入れられなかったとし、伝承も取りあげて不忠者として描きだしている。

孝の場合は理念の公布とともに孝子の顕彰が行われている。日本の家族制度は中国とは異なり、儒教的理念にそぐわない面をもっていたからなのである。『靈異記』上巻第二十三縁の「嬪房の母」が実母か乳母か問題ながら、無償の母の愛を強調するから実母とみると、息子は実母と別居し、出挙して利息まで取っていたことになる。極端な例としても、結婚の一般的形態が入婿制で、息子が老父母を扶養しない社会なるが故に生じた事実とすると、ここに孝が強調される必要が感じられていたことに

なる。

たとえば、武蔵国秩父郡から和銅を献じたことによる改元の詔をみると、

孝子、順孫、義夫、節婦は其の門間に表し、優に三年を復す。
 (和銅元年春正月)

とある。類似表現は改元・慶事・凶事の詔にしばしばみえる。概括的な孝子の顕彰であるが、もとより個別の人物が孝順等により讃えられる例もある。たとえば、和銅七年十一月四日の条には、「大倭国添下郡の人大倭忌寸果安、添上郡の人奈良許知麻呂、有智郡の女、日比信紗」の三人をあげ、「並に終身事ふ勿れ。孝義を旌せり」という。うち、麻呂は、

麻呂は立性孝順にして、人に怨まるること無し。嘗つて後母の讒を被ふり、父家に入ること得ず。絶えて怨める色無し。孝養弥篤し。

とされる。こうした孝子を顕彰し、終身、徭役を免除する利益を与えただけでなく、孝謙天皇の天平宝字改元の詔では、

古は、民を治め国を安んずるは必ず孝を以て理む。百行の本、茲より先なるはなし。天下をして孝経一本を家ごとに蔵めて、精勤誦習せしめ、倍教授を加へしむべし。百姓の間に孝行、人に通へ、郷閭欽仰せる者有らば、宜しく所由の長官をして具に名を以て薦めしむべし。其れ不孝・不恭・不友・不順の者有れば、陸奥の国の桃生、出羽の国の小勝に配して、以て風俗を清め、亦た辺防を捍がしむべし。

(天平宝字元年夏四月四日)

とのべ、家々に『孝経』を置き、教授を加えることとともに、

不孝者などに罰を与えて東北に移して辺境防備に当たらせるように命じている。朝廷は民衆が飴と鞭によつても、孝を勧めるとき状況にあるとみていたのである。『孝経』の教授にはまた中国で形成され伝来された孝子伝が用いられたことであろう。これより先、元正天皇の時代にすでに、

漆部の司の令史、從八位上丈部路忌寸石勝・直丁秦大麻呂、司の漆を盗めるに坐せられて、並に流罪に断せらる。是に石勝の男、祖父麻呂年十二、安頭麻呂年九、乙麻呂年七、同じく言して曰さく、「父石勝、己等を養はむがために司の漆を盗み用ゐる。其の犯せるところに縁りて遠方に配役せらる。祖父麻呂等、父の情を慰めむがために、死を犯して上陳す。請はくは、兄弟三人没めて官奴となし、父の重き罪を贖はむことを」と。詔して曰はく、「人、五常を稟くるに、仁義、斯れ重し。士に百行有りて、孝敬、先となす。今、祖父麻呂等、身を没めて奴となり、父の犯せる罪を贖ひて、骨肉存しめんとす。理、矜愍に有り。宜しく請ふところによりて官奴となし、即ち父石勝の罪を免べし。但し、大麻呂は刑部の断に依りて配処に発すべし」とのたまふ。

(養老四年六月二十八日条)

といった事件が記されている。祖父麻呂たちは、約一か月後の七月二十一日に「免して良に従はしむ」配慮がなされたという。これは森鷗外の『最後の一句』を連想させるが、編者にはおそろく父の葬儀を果たす費用を得るために我が身を売つて奴となつた董永(『劉向孝子伝』等)が思い浮かんでいたのであろう。孝子の手本として収められているとみてよい。

儒教は民衆の風俗を清める教えとしても機能するとみなされていたのである。

(四) 陰陽道と讖緯思想の記事

陰陽道を学んだ者は陰陽生として官僚制度の中に組み込まれ、国家に依つて統制されていた。知り得たことの漏泄は許されなかつた(『雑令』秘書玄象条)。陰陽生の学ぶ書は「職員令」陰陽寮条では具体的に示さない。「学令」でも大学寮で専攻すべき經典の一に周易がみえるだけであるが、諸国博士医師などの不勉強を嘆いた勅に、陰陽生については、

陰陽生は周易・新撰陰陽書・黄帝金匱・五行大義。

(天平宝字元年十一月九日)

と学ぶべき書をあげており、主な書はわかる。周易は伏羲の作とされる八卦、神農の作とされる重卦、周の文王の作とされる卦辞、周公の作とされる爻辞からなる、いわゆる易経の別名である。いうまでもなく、五経・十三経の一であり、儒教の經典である。他の『新撰陰陽書』、『黄帝金匱』、『五行大義』は『日本見在書目』の五行家の部、また『新撰陰陽書』、『五行大義』(五行記)は『旧唐書』『経籍志』の「五行」にもみえている。ほかに『日本見在書目』が五行家に配した書で、続紀にみえるものに『九宮經』、『瑞応図』がある。これらも含め、陰陽道は日本では基本的には儒教の範囲で認識されていたとみてよいのであろう。陰陽五行説は中国の基本的な考えを現しており、儒教とも道教とも結びついた。儒教では讖緯説を生み出している。讖緯書は『日本見在書目』では論語家の後に続けて異説家とし

てあげる。識緯書は政治とのかかわりで瑞相などを説くものである。緯書で続紀にみえるのは『孝経援神契』である。元号の靈龜・養老・神龜・天平宝字・神護景雲などはこれらの説く瑞相思想に依拠している。

改元の依拠した瑞相をみると、靈龜の改元は左京職が貢した瑞龜による。元正天皇即位の最初に「天嘉瑞を表す。天地の賜施、酬いざるべからず」（靈龜元年九月二日）とするだけで、瑞龜の特徴や根拠は示さない。養老の改元は、元正天皇が美濃国当耆郡多度山の美泉に感動し、著者・フルネーム不明の「符瑞書」によって大瑞と判断し、改元したとする（養老元年十一月十七日条）。ところが、同じ元正天皇の神龜の改元の際には、

詔して曰はく、「今年九月七日、左京の人紀朝臣家の献れる白龜を得たり。仍りて所司に下して、凶謀を勘検せしむ。奏して称さく、「孝経援神契曰はく、『天子孝なれば、則ち天に龍降り、地に龜出づ』と。熊氏瑞応図に曰はく、『王者、不偏不党にして、耆老を尊び用ゐ、故旧を失はず、徳沢流治するときは、則ち靈龜出づ』と」とまをす。是に知るべし。天地の靈貺、国家の大瑞なり。寔に謂へらく、「朕の不徳を以て、此の頭貺を致せり」と。云々」とのたまふ。

（養老七年十月二十三日）

とあり、緯書の『孝経援神契』、五行書の『熊氏瑞応図』により判断している。また神護景雲二年九月十一日条の瑞祥の解釈でも、『孝経援神契』・『願野王符瑞図』・『史記』・『熊氏瑞応図』をあげ、瑞祥としての鳥や動物の政治的な意味を詳細に説く。他に甲斐国から奉られた「黒身白鬚尾」の神馬を治部卿門部王等

が『符瑞図』・『援神契』によって「大瑞」と奏した（天平三年十二月二十一日詔）例、対馬から奉られた「青身白鬚尾」の神馬を「符瑞図」によって瑞祥とした（天平十一年三月二十一日詔）例、河内国古市郡から奉られた白龜を『瑞圖』・『援神契』によって「大瑞」とした（天平十八年三月七日勅）例、皇后宮に見えた赤雀を左大弁佐伯宿祢今毛人が、『孫氏瑞応図』によって上瑞と奏した（延暦四年五月十九日）例などがある。フルネームのはっきりしない書もあるが、緯書や五行関係の書によって瑞祥の判断をしたと記す。また天平十八年の勅には易繫辞上の「河、図を出し、洛、書を出す」に基づいた「河洛呈祥」の表現がみえる。陰陽道書を受容はともかく、瑞祥の発見が位階授与等の褒賞につながったから、その知識は民間にも浸透したとみられる。他にも白鹿（文武元年九月三日・慶雲三年七月二十八日・神護景雲二年正月十日・宝龜元年五月十一日）、白雀（神龜四年正月三日・天平四年正月一日・宝龜元年五月十一日・延暦十年七月二十二日）が奉られた記事など関係記事が多くみえる。宝龜元年五月の勅に「乾坤祉を降す」とあるように、瑞祥は天皇が自らの政治を天あるいは神が嘉みしたもうたと理解し、満足を得られるがゆえに、これを奉らせ、多くの褒賞を与えたのである。天平宝字改元の理由となった、蚕が産して字をなしたという瑞祥のように天皇の意に迎合し利用するための策謀とみられる例もある（注6）。その策謀者藤原仲麻呂は、孝謙天皇讓位の時、天皇を讃える表現のなかでこれら瑞祥に巧み触れ、「皇帝陛下、天下に臨馭したまふこと十有余年、海内清平にして朝廷に事無し。祥瑞頻に至り、宝字荐に臻れり」（天平寶字二年

八月庚子朔」と讃える。このように瑞祥は権者力およびその周辺のものに関心と強く結びつきながら受容された思想信仰の一つであった。裏返せば、悪政の咎徴もありえた。易姓革命を信じる中国では反乱の根拠にされもしたが、日本では旱や霖雨などは、天皇自らの徳の少なきとしての自省のなかでそのようにとらえられる。

詔して曰はく、「春より亢旱にして、夏に至るも雨ふらず。百川は水を減し、五穀は稍彫めり。実に朕の不徳を以て致せるところなり。百姓、何の罪あつてか憔悴せること甚しき。云々」と。
(天平四年七月五日)

勅したまはく、「朕、寡徳を以て、万姓に臨し取す。自ら治むる機に暗くして、未だ寧く濟ふこと克はず。廼者、災異頻りに興りて、咎徴仍に見はる。戦々兢兢として、責予に在り。云々」と。
(天平七年五月二十三日)

などとあるのがそれである。しかし、こうした災いも五行書の論理によれば、

大史奏して云はく、「九宮経を案ふるに、来年は己亥は、当に三合に会すべし。其の経に云はく、『三合の歳、水旱疾疫の災有り』と」とまをす。云々

(天平宝字二年八月十八日)

というように巡り合として、責任回避ができないわけではない。もとより統紀がこうした記述をするのは、後にみるように、除災のために手が打たれたことに触れるためであった。これは『靈異記』下巻第三十五縁の永手の子家依の発言や下巻第三十八縁の警戒の嘆きとかかわる。横道にそれだが、日本でも、政治批

判のために天地の災異をもちいた例も、

大宰少貳従五位下藤原朝臣広嗣表を上り、時の政の得失を指し、天地の災異を陳ぶ。因りて僧正玄昉法師・右衛士督従五位上下道朝臣真備を除くことを以て言と為す。
(天平十二年八月二十九日)

というように、ないわけではない。しかし、広嗣は行動に移して反乱へと突入していくが、易姓革命を試みたわけではない。もとより、統紀の編者にも災異を易姓革命説にもとづいてとらえる意図はなかった。すくなくとも万世一系の天皇を信じる日本の朝廷に仕える官僚である史書の編者にはその視点は不要であった。中国の正史が基本的には新王朝が天命を受けて立つ必然をあきらかにするために前王朝の歴史を書くものであったとすると、日本の史書の編者の視点は異なっている。緯書や五行書をもちいながらも治世批判の立場から凶象を書き込む意図をもたなかった。書紀は継体天皇の前の武烈天皇を悪王として描く姿勢をみせてはいる。しかし、編年体の史書のなかで大局的には同系の血脈の天皇の擁立として処理している。統紀においても光仁天皇即位の前、称徳天皇の時代にこうした記述も可能でなくはなかった。しかし、光仁天皇も万世一系をいうに不足ではなく、五行説・讖緯説によって意味付けする必要を認めず、これに触れるところはなかった。道鏡事件など、王権の乱れにつながる事実をも含め、一連の皇位継承のなかで扱っている。日本の歴史書である統紀を編む編者の立場もこの点では明確である。

ともあれ、陰陽道・讖緯思想の扱う事実への関心は奈良時代

全体に亘って強い。仏教等の記述の多寡によって、小泉氏が指摘されたように、これへの関心にも時代による多寡があるようにみえなくはないが、すべての時代に亘って陰陽道関係記事は続紀のもっとも丁寧に記述したことの一つなのである。したがって光仁朝以後多くなる記事なのではない。光仁朝以後は仏教関係記事が減るために目立つようになるだけなのである。

(四) 仏教の記事

奈良時代になると仏教は朝廷の思想的基盤となる理念の一つとして機能し、続紀のなかの宗教関係記事ではもっとも量が多い。欽明朝に伝来した仏教は、推古朝を経て、天武・持統天皇の時代には護国經典としての『金光明経』・『仁王般若経』を中心にした齋会が行われるようになり、国家護持の基本理念の一端を担うようになっていく。この方向は聖武・孝謙によって強化され、東大寺の建立と国分寺・国分尼寺の制に具体化されてゆく。前者は金光明護国寺、後者は法華滅罪之寺としての役割を担いつつ、仏教の地方への浸透を助けたのである。もっとも、光仁天皇から桓武天皇になると、行き過ぎた仏教への傾斜を修正しており、これにともなうて続紀の仏教関係記事は少なくなる。しかし、仏教の呪術的な面への関心が薄れたわけではなく、看病のための十禪師の制の制定(宝龜三年三月六日)などは光仁朝のことで、平安朝には密教僧の活躍の場となっていく。

『続日本紀』はこうした流れのうえに立っており、国家を支える宗教としての仏教にかかわる記事はいうまでもなくきわめて多い。詔の中にも国家護持の仏教への信仰は表明されているか

らである。大仏建立は法恩を天下に浴せしめ、「三宝の威靈に頼りて、乾坤相ひ泰かに、万代の福業を修めて動植咸く榮えむことを欲」つてのこと(天平十五年十月十五日詔)であった。また庶民の災厄を救うという一面をもつが、すでにみた『九宮経』によって予知される災害に対して、經典の一節を誦して対応しようとの勅がみえる。

如聞らく、「摩訶般若波羅密多は、是れ諸仏の母なり。四句の偈等を受持し誦誦せば、福德聚ること思量すべからざるを得」と。是以て、天子念すれば、則ち兵革災害、国の裏に入らず。庶人念すれば、則ち疾疫癘鬼、家の中に入らず。悪を断ち祥を獲ること此に過ぎたるは莫し。宜しく天下諸国に告げて、男女老少を論ふ莫く、起坐行歩に口に閑ひ、皆尽く摩訶般若波羅密を念誦すべし。其れ文武百官の人等、朝に向かひ、司に赴く道路の上に、毎日に常に念じて、空しく往来すること勿れ。庶はくは、風雨時に隨ひ、咸く水旱の厄無く、寒温気を調へて、悉く疾疫の災を免れしめむことを。普く遐邇に告げて、朕が意を知らしめよ。

(天平宝字二年八月十八日)

とみえる。仏教もきわめて呪術的に受容されており、神祇祭祀と同じく仏教にも早や疫病の予防と鎮庄の効力が期待されている。このほか国家安寧を願う儀式にかかわる記事が多い。用いられる経で名の明らかなものは、『金光明経』(『最勝王経』を含む)二十六例、『大般若経』二十一例、『仁王般若経』七例、『法華経』六例、『梵網経』四例である。この経の傾向はもとより『靈異記』のそれと異なる。しかも、『靈異記』にみえるような仏教

的営みの効果としての靈験に触れることは少ない。

また高僧関係の記事に注目してみると、行基はその一生の間に評価の大きく変わった僧で、その活動に触れるところが多い。周知の養老元年夏四月壬辰の元正天皇の詔には、

方今、小僧行基並びに弟子等、街衢に零疊して、妄に罪福を説き、朋黨を合はせ構へて、指臂を焚き剥ぎ、門を歴て假説し、強ひて余物を乞ひ、詐りて聖道と称して、百姓を妖惑す。道俗擾乱して、四民業を棄て、進みては釈教に違ひ、退きては法令を犯す。

と指弾されたが、後に聖武天皇に、こうした民衆への勧進活動が評価されて、大仏建立のさいの勧進活動の指導者になれば、大僧正に任命された。『靈異記』はこのときのこととして、学生智光が不満を抱き、行基を誘ったがために地獄に落ちて苦を受けたとする説話（中巻第七縁）を収めるほか、神通力などの不思議を説く行基関係説話を六話取りあげるが、続紀は卒伝のなかで、わずかに「和尚、靈異神験、類に触れて多し」というばかりで具体的事例に言及しない。ただ、この記述は、編纂時に行基関係の説話類が多くあり、編者もこれらを知りながら、怪に属するとみたのか、故意に具体的事例に触れなかったことを窺わせている。役君小角の記事（文武三年五月二十四日）も同様で、全体にこうした傾向をみせるなかで、道照法師についてのみ、説話的な靈異伝承等を取りあげている。概要を示すと、

1 弟子が和尚の忍行を試そうと便器に穴をあけたので被褥を汚したが、苦笑したけで叱らなかつた。

2 入唐したとき玄奘は、私が西域の道で飢えたとき梨を与

えてくれた沙門であるといつて愛し、同房に住せしめた。

3 和尚の帰国するとき、玄奘は舍利や経論とともに「西域から持ち帰ったものでこれで煮たものは病によくきく」といつて鑑子を授けた。帰路、登州で一行に病人がでたとき用いると靈験があつた。海路の途中で順調な風が吹くにもかかわらず七日七夜も船が漂って進まず、不審に思い占うと、「龍王が鑑子を欲しがっている」と出、和尚は惜しんだが、人々が鑑子を海中に投げ入れると、船は順調に進んで帰ることができた。

4 和尚は天皇の勅請によつて天下周遊から帰り、禪院に住して坐禅をしたが、あるとき、突然香気が房から漂つたので弟子たちが、驚き怪しんで入つてみると、端座して氣息はなかつた。

5 弟子たちが遺言により粟原で火葬し、和上の骨を争つて取りぬめようとしたとき、飄風が忽起り、灰骨を吹きあげ、行方知れずになつた。
(文武四年三月十日)

といった話である。これは僧にかかわる不思議に触れた稀な例である。続紀の5の入寂のモチーフは屍解仙を思わせ、『靈異記』の西方極楽往生者としての扱いと異なっている。ともあれ、続紀は仏教の扱いでも、他と同じく靈異神験の類の記述に禁欲的であつた。

こうしてみると、改めていうまでもないことながら、続紀の宗教関係記事の特徴は、事実を客観的に書くところにある。當時民間に流布していたであろう不思議を説く説話的な伝承に対しては、国家の関心事の外にあるものとして、あるいは怪・力・

乱・神を語らない儒教の理念に外れるものとして、その収載にはきわめて禁欲的であったといえる。ともあれ、続紀は仏教記事の消長に窺えるように、時代による国家と宗教のかかわりのありようを如実に反映させながら記述していたといえる。もとより、資料やすでに編纂された原続日本紀から如何なる部分が排除されたか、知ることはできないが、現にみる続紀の編者には、広く五行思想も含めて儒教がもつとも重んじられており、これが続紀全体の記述の姿勢・表現を支えているということとはできるように思う。

注(1) 小泉道 「日本靈異記と続日本紀」〔万葉〕第四百四十四

号 平成四年九月)

(2) 岡田精司 「古代王権と伊勢神宮」〔古代祭祀の史的研

究〕一九九二年十月)

(3) 拙稿 「神身離脱を願う神の伝承」〔仏教文学〕第十

八号 平成六年三月)

(4) 吉田孝 「律令制と村落」〔岩波講座日本歴史〕第3巻

一九七六年三月)

拙稿 「因果の具現」(渡辺貞麿他編『日本文学と仏

教思想』昭和五十九年五月)

(5) 村山修一 『日本陰陽道史総説』(一九八一年四月)

(6) 村山修一 前掲書

(7) 小泉道 前掲論文